

מדברי התוס' בגיטין (לב. ד"ה מהו) משמע לצדד שאין אומרים 'דברים שבלב אינם דברים' אלא באופן שהיה יכול לפרש את רצונו, ומכך שלא חש לפרש, אין תוקף לרצונו ומחשבתו שחשב בלבו, אבל אם עשה את כל מה שיכל לעשות, והיה אנוס בדבר — אין זה בכלל 'דברים שבלב אינם דברים' מדאורייתא. (וערמב"ן כאן בשם רבנו תם).

יש מן הראשונים שנראה מדבריהם שהטעם לכך ש'דברים שבלב אינם דברים', משום שאינו נאמן לומר שחשב אחרת ממה שאמר או עשה. (ע' שו"ת הרי"ד (הוצ' מוסה"ק תשל"ה, עמ' רמג); ספר אגודה — ר"פ ארבעה נדרים).

ואולם מדברי שאר ראשונים נראה שגם אם באמת חשב בלבו, אין דברים שבלבו דברים. (ע' תוס' גטין ר"פ השולח, ועוד. וכן מפורש בתורי"ד. וכן מבואר בדברי כמה ראשונים (מובא בסמוך) שהמקדש אשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת ונמצאת שאינה כהנת, אפילו יודע בעצמו שכך התנה בלבו, אם קידשה אחר — אינה אסורה עליו, ואין אומרים שזו אנפשיה חתיכה דאיסורא, כי גם אם באמת חשב כך, דברים שבלבו אינם כלום. ואפשר שאף הראשונים דלעיל לא אמרו זאת אלא כטעם לדין, הואיל ואינו נאמן, הרי אין כל תוקף למחשבת הלב, גם אם באמת חשב. וגם הוא בעצמו שידוע שחשב בלבו להתנות — אין בדבריו שבלב ממש. אכן אם מחשבתו ידועה, או בדברים שאין צורך בנאמנותו, שהם נוגעים בינו ובין המקום — אפשר שדברים שבלבו הוו דברים. ואמנם מתוך דברי הרשב"א מבואר לכאורה שנקט כהנחה פשוטה שגם בענינים שאינם בין אדם לחברו, כגון נדרים ושבועות שאדם עושה לעצמו וכד' — אמור כלל זה, אך נראה שאין הדבר פשוט — ע' במאירי; חדושי הגר"ז בענגיס ח"א ט, בהערה 5; בית ישי — ע; צ.ב. וע"ע שו"ת חכם צבי קטו; א. וצריך עיון.

דף נ

ז'כן אתה אומר בגיטי נשים ושחרורי עבדים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי, הא בלביה לא ניהא ליה, אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינן דברים? ודלמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים... — ואכן גט המעושה שלא כדין, הרי הוא בטל ואינו גט כלל. ובארו הראשונים מדוע אין אומרים בזה 'דברים שבלב אינם דברים', והלא כיון שאמר 'רוצה אני' ונתן גט, מה לנו ולדברים הטמונים בלבו? — שני הסברים נתנו בדבר:

א. כל שאונסים אותו, במקום שאינו מצווה לעשות על פי דין, בידוע שאין נוח לו בדבר, וכל שהדברים שבלבו מוכחים וידועים, הרי הם 'בלבו ובלב כל אדם' והוו דברים. (ערמב"ן ריטב"א ועוד).
 ב. כל מעשה שנעשה באונס אינו נחשב כמעשה האדם כלל ועיקר, וכאילו לקחו את ידו לעשות בה מעשה נתינה, שאין המעשה מתייחס לאדם. [ואף אילו היה ניתן לכפות את מחשבתו ורצונו — כל שנעשה באונס — אינו כלום]. הלכך, גם מה שאמר בפיו 'רוצה אני' — אינו כלום. (עפ"י תוס' רי"ד. וכן באר בשו"ת פרי יצחק ח"ב נא. ושם ישב בהרחבה את סוגיתנו עם הסוגיא בב"ב מח. וע' בזה עוד באבני נזר אה"ע קסו וביו"ד קמו, ט [וע"ש קמו, ב]; חוט המשולש (מהגרא"י מוולאזין) טז; שיעורי ר' שמואל, באורך).

'מהכא, המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לוייה... ואמאי, הא קאמר כסבור הייתי? אלא משום דאמרינן דברים שבלב אינן דברים... — קשה, גם אם דברים שבלב היו דברים, מדוע נאמינו לבטל הקדושין במה שאומר שחשב בלבו?

ויש לומר שעל כל פנים היינו צריכים לחוש לדבריו מצד הספק, ואם היתה מקבלת קדושין מאחר — צריכה גט ממנו. (עפ"י רש"י ורשב"א). ואין זה דומה לדבר שבממון, שאפילו ספק אין בדבר — כי שם בא להוציא ממון מחזקת הלוקח, אבל כאן טענתו באה להעמידה בחזקת פנויה. (אילת השחר. וע' חזו"א דנכסים בחזקת המוכר, ועוד דמוכר ברי ולוקח שמא. וצ"ע).
 ויש מתרצים, אמנם אינו נאמן לקבל את דבריו, אבל הוא עצמו שטוען כך, חייב לחוש לדבריו, ואילו קידשה אחר — היה זה אסור בה משום 'שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא'.
 ועוד יש לומר, דיוק הגמרא הוא מהלשון ולא מהדין, מכך שאמרו 'מפני שלא הטעתו' ולא אמרו מפני שאינו נאמן (עפ"י תוס' הרא"ש ורי"ד).

'אלא אמר אביי מהכא, ובכולם אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש לו אעפ"כ אינה מקודשת. ואמאי, הא קאמרה בלבי היה... — קשה, גם אם דברים שבלב — דברים, הלא אין עדות על כך שבלבה היה להתקדש לו, ואם כן הרי זה כמקדש ללא עדים? ובשלמא לשיטת הרמב"ם (אישות ז, כג) שביטול תנאי הקידושין אין צריך עדים, אלא מועיל כשנעשה בינו לבינה, ניחא, שהרי גם כאן מדובר על ביטול התנאי, אבל לשיטת הראב"ד שחולק, מאי איכא למימר?
 ומוכח מכאן שאין צורך בעדים על הסכמת האשה בקידושין, כיון שאין היא פועלת כלום במעשה הקידושין אלא נפעלת (כדברי הר"ן בנדרים ל). וצריך עיון. (אבני מילואים כו, ו. ואמנם יש חולקים על כך, עפ"י הסוגיא לעיל יג — ע' פנ"י שם ובשו"ת חוט המשולש. וע' באילת השחר כאן, ובספרים המצוינים לעיל דף ו).
 ועל כל פנים צריך לפרש שמשמע לו לאביי מלשון 'אינה מקודשת' — בודאי ולא מספק, ועל כן אין לתרץ כאן כמו שדחה אביי לעיל 'דלמא שאני התם דלחומרא', כי כאמור משמע שאף לקולא אינה מקודשת, ומותרת לינשא לאחר ללא גט. (עפ"י רשב"א [ועתורי"ד]. וע' שעה"מ אישות ז, ב).

'הוה ליה למימר מזיד הוה — לא עביד איניש דמשוי נפשיה רשיעא' — פירושו, לכן אין נוח לו לומר שהיה מזיד ואין כאן 'מיגו'. אמנם אם אכן טוען כן — נאמן. (תוס' יבמות כה: ד"ה ואין; ב"ב לג. ד"ה לקוחה). ואין אומרים 'אין אדם משים עצמו רשע' — לפי שאינו פוסל עצמו בכך, ואפשר שעושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין בעזרה (עפ"י תוס' יבמות שם וב"מ ג: ד"ה מה).
 ויש סוברים שאינו נאמן לומר מזיד הייתי. (ע' רשב"א ומהרש"א ומהר"ם בפירוש התוס' כאן).

'נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח — השליח מעל' — טעם הדבר, פרש רש"י כאן, לפי שהלימוד המחודש שלמדנו במעילה שהמשלח חייב על מעשה השליח, לימוד זה לא נאמר אלא אם מתקיים דין מעילה, היינו בשגגה, אבל כשנזכר בעל הבית ואין מעילה במזיד, חזר הדין להיות כבכל התורה, שאין שליח לדבר עבירה — הלכך השליח מתחייב.
 כמובן טעם זה אינו שייך אלא לפי הסברה שגם כשהשליח שוגג בעבירה אומרים 'אין שליח לדבר עבירה', אבל יש סוברים שבשוגג יש שליח לדבר עבירה. ולפי זה על כרחנו ליתן טעם אחר לכך שהשליח מעל.

ונראה, כמו שכתב רש"י בחגיגה (י:), שכשנזכר המשלח, אגן סהדי שאין נוח לו עוד בשליחות ומבטל השליחות, לכך השליח מעל. (עפ"י רעק"א; קצות החשן — שמח).
 א. בישוב דברי רש"י אהרדי, ע' בשו"ת אבני נזר חו"מ נא מחודש ד. וע"ע בית ישי צה, ב. (וע' במובא לעיל כה. אודות סתירות הנמצאות בפרש"י ממסכת למסכת).

ב. יש להעיר לדברי הרמב"ן להלן רפ"ג שכתב לפי תירוץ אחד, שבכל מקום שאנו נצרכים לדין 'אתי דיבור ומבטל דיבור', אין די באומדן דעת אלא צריך דיבור מפורש. והרי דין ביטול השליח נובע מהלכה זו דאתי דיבור ומבטל דיבור, כמבואר בסוגית הגמרא שם [ומשמע שם שלא רק לענין ביטול השליחות לגמרי, שיצטרכו מינוי מחודש אם חוזר ורוצה בשליחותו, צריך 'דיבור' לבטל, אלא אף לעצם עשיית הדבר עבור המשלח, כגון השולח גט ע"י שליח ומבטל שליחותו, או אשה השולחת שליח לקבל קידושיה וחזרה בה]. ולפי זה לכאורה אין מקום לסברת רש"י בחגיגה. וצ"ע.

ג. בשם הגר"ח מובא לפרש בדעת הרמב"ם שבעה"ב שנוכר לא בטלה השליחות. ומוכרח לפי זה ששיטת הרמב"ם היא שאין שליח לדבר עבירה גם בשוגג. וכן כתבו אחרונים בשיטתו. ע' בפירוט במובא לעיל מב.

(ע"ב) 'זכן קטן שקידש' — יש אומרים על פי דברי רש"י ביבמות (לד), שקטן שקידש אשה בכסף כדי שתתקדש לו לכשיגדל — יש ממש במעשהו זה וכאשר הגדיל נעשית מקודשת לו על ידי הנתינה הראשונה. ויש מי שכתב שאפילו בסתם דנים דעתו לכך, ואם כן קטן שקידש והגדיל, נעשית מקודשת לו מיד.

ולפי זה צריך להעמיד משנתנו בקידושי שטר או ביאה, שהם אינם חלים לכשהגדיל, כי שונה קנין כסף שאפילו נתאכלו המעות בינתיים, הלא היא משתעבדת לו בקבלת המעות, ועל כן אפשר לקדש בהן לאחר זמן אפילו אינם בעולם, משא"כ שטר וביאה אינם מועילים לאחר זמן שכבר כלה הקנין. (עפ"י נודע ביהודה תנינא אה"ע נב-נד, ע"ש באורך רב. וע"ע בבאור שיטת רש"י, במובא ביוסף דעת יבמות לד).

'חוששין לסבלונות...' — לפרש"י החשש הוא שהסבלונות בעצמן הן כסף הקדושין. והר"ם (בתוס') הקשה, מה מועילה נתינה ללא שהיו עסוקין באותו ענין אעפ"י ששידך. והרא"ש תירץ שחשש קדושין יש אפילו לא דיברו מענין הקדושין תחילה, ומה שהצריכו שיהיו עסוקין באותו ענין, היינו רק לענין קידושי ודאי.

והקשה הפני-יהושע, אם כן מה מקשה הגמרא 'מקדשי והדר מסבלי' — פשיטא?! והלא משמיענו חידוש גדול, שבנתינה ללא אמירה הוי ספק מקודשת, כל ששידכו מקודם.

אך נראה שלא קשה מידי, כי אין הגמרא מקשה על רב הונא ורבה שאמרו 'חוששין לסבלונות' אלא הקושיא מוסבת על דברי רב פפא, מה בא להשמיענו באמרו מקדשי והדר מסבלי מקודשת, והלא כבר ידענו זאת מרב הונא ורבה [ואין חולק עליהם, כי אף לפי האיכא דאמרי' שאביי דחה הראיה מהמשנה, אינו חולק על גוף הדין, כמו שכתב הרשב"א]. (שער המלך — אישות ט, כח)

'הוחזק שטר כתובה בשוק... באתרא דמקדשי והדר כתבי כתובה חיישינן' — לשיטת רש"י לעיל, שהנידון בסבלונות הוא אם חוששין שמקדשה בהן עצמן, כאן הלא אי אפשר לפרש בדרך זו כמובן, [והראשונים אכן כתבו לסייע מכאן שהנידון הוא מצד הוכחה נסיבתית על קידושין קודמים]. ויש לפרש שיטתו שמדובר כאן ששלח סבלונות וגם הוחזק שטר כתובה, והשאלה היא האם במקרה זה הכתובה משמשת כהוכחה שהסבלונות נשלחו לשם קידושין. ואמרו שאם נוהגים לקדש קודם, מהוה הכתובה הוכחה שאותן סבלונות הינם קידושין, אפילו באתרא דמסבלי והדר מקדשי. (רמב"ן. וע' בריטב"א ובקרוב נתנאל).

'...מקדשי והדר כתבי פשיטא? לא צריכא דלא שכיח ספרא' — שאם בא להשמיענו במקום רוב ומיעוט, זאת כבר שמענו לעיל ב'מקדשי ומסבלי'. (תוס' ר"י הו"ק. וע"ע תירוצים בחידושי הריטב"א, עצמות יוסף ומשמרות כהונה).

‘ודלמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים’ —

זו לשון הרמב"ם ז"ל (גירושין ב,כ): ‘ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? — שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו — אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישאל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו’.

ענין זה מובא ומוסבר בהרחבה בכתבי רבי צדוק הכהן מלובלין במקומות רבים, והנה שנים מהם: ‘הש"י הוא לבן של ישראל, כמו שאמרו (בשהש"ר) על הפסוק ולבי ער, ממה שכתוב צור לבבי וגו’.

וזהו החילוק בין ישראל לעמים, דאפילו (מי שהוא בכלל) פושעי ישראל שהרבה עבירות עד אין קץ, אע"פ שחטא — ישראל הוא, ונקרא ‘אסא דקאי ביני הוצי’ (סנהדרין מד.), דאפילו פושעי ישראל מלאים מצוות, ומעמקי לבבם דבוק בהש"י, שהוא שורש נקודת לבם. כדרך שאמרו (בברכות יז.) ‘גלוי וידוע שרצונו לעשות רצונך, ומי מעכב — שאור שבעיסה’. וכדרך שכתב הרמב"ם בטעם כופין עד שיאמר רוצה אני.

ודבר זה, אי אפשר לעמוד עליו שום בריה, רק הש"י מעיד שהוא כן אצל ישראל. מה שאין כן אצל עכו"ם, אפילו חסידי אומות העולם, שמכיר שכך טוב, מכל מקום עצם לבבו אין כן...’ (רסיסי לילה — מד).

‘... ועל כן אמרו (בעירובין כא) לפני זה והדוד אחד תאנים רעות מאד — אלו רשעים גמורים. שמא תאמר אבד סברם וגו’ תלמוד לומר הדודאים נתנו ריח — אלו ואלו עתידין שיתנו ריח טוב. דגם פושעי ישראל לא ידח ממנו נדח, כי יש בהם נקודה קדושה במעמקי הלב, וסופן עתידין וכו’ אחרי שיצרפו ויכלו הרע וההוצי הסובבין, וישאר השורש הטוב, יתנו ריח.

וכתיב ‘אמר’ נתנו’ — לשון עבר. כי באמת כל הרשעות אינו נוגע לעצם היהדות ונקודה האמיתית שבלב, וכמו שכתב הרמב"ם בהא דכופין עד שיאמר רוצה אני, משום דבאמת רוצה, ע"ש. ואפילו הגדיל עבירות וכבר נכנס היצר ממפתחי הלב לפנימיותו ונעשה ‘בעל הבית’ (סוכה נב.). מכל מקום שורש היהדות ישנו במעמקי הלב, רק שמעוטף בהרבה לבושי שק, וד’ אשר יראה ללבב רואה גם אז בו אותה הנקודה הנותנת ריח טוב. וכן המבין מרגיש בריח טוב, כיצחק אבינו ע"ה, יוכל להריח ריח הטוב דגן-עדן של הבוגדים, גם טרם ששבו והגיעו לשלימות התיקון.

ולפיכך גם הגרוע שבישראל מרגיש איזה קדושה בשבת, כי מצא מין את מינו וניעור...’ (קונטרס ‘עמלה של תורה’ ו).

ראה עוד בענין זה ב’משך חכמה’ — יתרו יט,יז.

דף נא

‘כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו’ — ע’ במובא בנדרים סט: — על כלל זה, כאשר הסיבה שאינו בזה אחר זה, אינה מפאת עצם הדין אלא מצד המציאות. וע"ע אילת השחר וברכת אברהם.

ויש סוברים שבדיני ממונות אין צריך תנאי כפול (עפ"י תשובת הרי"ף; רשב"ם ב"ב קלז, ראב"ד; רמב"ן כאן ולהלן סא.).

ויש מצדדים לומר שלהלכה אין צריך תנאי כפול אלא בתנאי שמתנה על חברו, בדומה לתנאי בני גד ובני ראובן, אבל כשמתנה בדבר התלוי בו עצמו, גם אם לא כפל התנאי — מועיל, שודאי לא החליט הקנין אלא באופן מסוים. (ערמב"ן).

ב. כתב הרשב"א: נראה שאסור ללוקח לאכול פירות עד שיעלה המוכר לארץ ישראל, כי שמא לא יעלה ובטל המקח ונמצא שאכל בשכר מעותיו שביד חברו. ואפילו התנה להחזיר הפירות אם יתבטל המקח — אסור, משום שזה כרביית על מנת להחזיר.

ג. יש סוברים שאפילו לא פירש בשעת המכר, כל שידוע שמכר נכסיו כדי לעלות לארץ ישראל, אם נאנס ולא עלה — בטל המקח. עתור"ד ופסקיו בשם ר"ח ועוד. והרי"ד חולק וסובר שכל שלא אמר בפירוש בשעת המכר — אינו בטל, אבל אם חילק נכסיו במתנה וידוע שבגלל שדעתו לעלות, אם לא עלה — המתנה בטלה).

ואם מרצונו לא עלה — המכר בטל, שהרי בידו לעלות.

ודוקא בשלא התנה בפירוש 'על מנת שאעלה' אלא מכר בגילוי דעת שברצונו לעלות, אבל התנה בפירוש, יכול לומר אין רצוני לעלות ובטל המקח. (רמב"ן).

היה אנוס קצת ולא לגמרי, כגון ששמע שהיו לסטים בדרך, ויכול לחזור אחר שיירה — נחלקו שתי הלשונות בדברי רב אשי.

כן פרש"י וכ"מ בתוס'. ויש מפרשים שהמדובר באונס גמור שנולד לאחר זמן. שלפי לשון ראשונה הרי זה אונס והמקח בטל, ולפי לשון אחרונה הואיל ובשעת המכירה היה יכול לעלות, אין יכול לחזור בו מהמקח. (עפ"י רבנו הננאל; תורי"ד).

עלה ולא יכל לדור שם — נחלקו שתי הלשונות בדברי רבא האם המכר חוזר אם לאו.

מבואר בסוגיא שהוא הדין לענין קידושין ושאר איסורים — דברים שבלב אינם דברים בין לקולא בין לחומרא.

א. יש סוברים שאפילו גילוי דעת מפורש אין מועיל באיסורין אלא בממונות, כל שלא התנה באופן המועיל. (ע' שו"ת מהר"ם אלשיך עה; שער המלך אישות ו, ב דפים יח-יט).

ב. מבואר בראשונים שדברים באומדנא גמורה [ומוכחת מעצם המעשה, ולא מחמת ידיעה חיצונית. אג"מ] על מה שבלבו — הווי דברים.

ואם אמר אחר כך שבדעתו היה כנגד אותה אומדנא — נאמן (עפ"י חו"א).

ג. אם נתכוין לעשות או לומר דבר מסוים ואמר או עשה דבר אחר ממה שרצה — לא עשה כלום. לא אמרו דברים שבלב אינם דברים אלא כאשר נתכוין לעשות מה שעשה.

ד. יש אומרים שאם הדברים שבלבו אינם מתנגדים למעשה או לדיבור, אלא באים לפרש — הווי דברים.

דף נ

קג. מה הדין במקרים הבאים?
א. האומר לשלוחו צא וקדש לי / וגרש לי אשה במקום פלוני, והלך וקידשה / וגרשה במקום אחר.

ב. המקדש את האשה סתם, ונמצאו עליה נדרים או מומין.
ג. המקדש קדושין פסולים ואחר כך שלח סבלונות (= דורונות) לאותה אשה.
ד. השולח סבלונות למשודכתו ואין ידוע לנו שקידשה בפירוש.
ה. הוחזק שטר כתובה לאשה פלונית, ואין ידוע לנו שנתקדשה.
א. האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה פלונית במקום פלוני, והלך וקדשה במקום אחר — אינה מקודשת, כי אפשר שמקפיד על מקום מסוים שיש לו שם אוהבים. וכן בגט — אפשר שהקפיד על מקום מסוים כדי שלא יתבוה במקום אחר.
אבל אם אמר 'הרי היא במקום פלוני' וקדשה במקום אחר — הרי זו מקודשת, שאינו אלא מראה מקום לו.

ב. המקדש את האשה סתם ונמצאו עליה נדרים או מומין — תצא בלא כתובה. (אבל גט צריך מדבריהם, מספק — שמא היתה דעתו גם על אשה כגון זו. רש"י).
ודוקא בנדרים שאנשים מקפידים עליהם, כגון שלא תאכל בשר ושלא תשתה יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונים. (עפ"י כתובות עב; רי"ף ועוד).

ג. המקדש בפחות משה פרוטה או קידש כשהיה קטן ואחר כך כשהגדיל שלח סבלונות — אינה מקודשת, שמחמת קדושין הראשונים שלח.
ואם בעל אחר כך — חוששים לקדושין, לדעת האומר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. (ערמב"ן עפ"י התוספתא).

ד. השולח סבלונות למשודכתו — אמרו רב הונא ורבה לחוש להן משום קדושין.
לפרש"י החשש הוא שמא לשם קדושין שלחן. [יש אומרים לפי זה: דוקא אם לא אמר בפירוש שהן סבלונות. ער"ן וריטב"א. ואולם מכמה ראשונים לכאורה נראה שלא חילקו בכך. ובחזו"א נקט כדבר פשוט שדוקא כשלא פירש לסבלונות. וצ"ע]. והתוס' פרשו שחוששים שמא קידשה מקודם לכן. ודוקא כששלח כדרך נותני סבלונות, לא מתנה בעלמא. (חזו"א). ודוקא בדשדיך (ר"ן וריטב"א).

ופירש רב פפא: במקום שרגילים לקדש תחילה ואחר לסבל, ואפילו יש מיעוט שמסבילים ואחר כך מקדשים — חוששים. אבל אם רגילים לסבל תחילה — אין חוששים.

כן היא גרסתנו. ולגרסת רבנו חננאל והרי"ף ועוד, אפילו רק מיעוט מקדשים ואחר כך מסבילים — חוששים לקדושין משום חומר איסור אשת איש. (והובאו שתי הדעות בטור (אה"ע מה) בשם הרא"ש. וע' בשו"ת הרא"ש לה, טו שנקט שאין לחוש למיעוט). ויש מפרשים הטעם, לפי שאינו רוב גמור כגון רוב שבטבע אלא תלוי במנהג ופעמים שאדם נוהג במנהג המיעוט, לכך חששו כאן למיעוט באיסור אשת איש. (רמב"ן). ומשמע ברשב"א שלדעת התוס' פעמים חששו למיעוט באשת איש אפילו ברוב שבטבע. וע' גם בתוס' ב"מ כ: ד"ה איסורא).

[ונראה שלכך אין גידון זה שייך ל'רוב התלוי במעשה' (ע' בכורות כ), שהרי גם צד המיעוט תלוי במעשה. וע"ע חזו"א (בכורות כד), שלא בכל מקום נחשב 'רוב התלוי במעשה' אלא תלוי הדבר בשיקול דעת חכמים. ועוד יש ליתן טעם עפ"י הנצי"ב (משיב דבר ח"ה כו) שבמעשה אדם בר דעת לא חשיב רוב התלוי במעשה].

ומסתבר שזה רק כאשר יש מיעוט שרגילים בכך, אבל אם במקרה מקדשים לעתים ואחר כך מסבלים — אין לחוש. [שאעפ"י שיש שעושים כן, אין זה משום שמקפידים שלא לסבל לפני קדושין אלא מפני טעמים שונים, וכיון שאין קפידא בדבר, אין לחוש לקדושין]. 'ומעשים בכל יום ואין חוששין להם'. (עפ"י רשב"א ומובא בר"ן ובמ"מ (אישות ט, כח). וכן מובא בתשב"ץ ח"ב ר ובשו"ת רשב"ש סוסי" שצה, ע"ש).
ובמקום שאין מנהג ידוע כתבו הפוסקים שיש להחמיר. (ע' בראשונים כאן ובשו"ת הרא"ש לה, ב-ב).

ה. הוחזק שטר כתובה בשוק — הסיק רב אשי: במקום שמקדשים ורק אחר כך כותבים כתובה — חוששים לקדושין, ואפילו במקום שאין הסופר מצוי בו, ואפשר שהקדים לכתוב מחשש שלא יזדמן לו הסופר, אעפ"י"כ חוששים שמא קידש תחילה (תוס'). אבל במקום שכותבים ואחר כך מקדשים — אין חוששים. יש מפרשים שמדובר בשלח סבלונות קודם שהוחזק השטר [ובמקום שמסבלים ואחר כך מקדשים], וכיון שהוחזקה הכתובה, חוששים שמא קידשה באותן סבלונות.

דפים נ — נא

קד. מה דין הקדושין דלהלן?

- א. המקדש אשה ובתה כאחת, או אשה ואחותה.
- ב. המקדש אחת משתי אחיות, ולא פירש איזו מהן.
- ג. המקדש חמש נשים וביניהן שתי אחיות, ואמר כולכן מקודשות לי; כולכן ואחת משתי אחיות מקודשות לי.

א. המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת — אינן מקודשות. ופירש רבא [דלא כרמי בר חמא] משום 'כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו'. ולדעת רבא יש טעם נוסף שאינן מקודשות — משום קדושין שאין מסורין לביאה, וכדלהלן.

יש מפרשים שאביי אינו סובר 'כל שאינו בזה אחר זה...', ולטעמו הסיבה שהמקדש שתי אחיות כאחת אינן מקודשות, משום שהם קדושין שאין מסורין לביאה בודאי, ובזה אף אביי מודה. (עפ"י רשב"א. וקשה מכל מקום יהולו קידושי אחת מהן. וי"ל דקני את וחמור הוא. עפ"י אבני נזר יו"ד שד, ט-י).

ויש מי שפירש לאביי הטעם שאינן מקודשות, כי הלא גם אם יתקדשו, יהיו אסורות שתיהן באיסור כרת, ואיסור זה מהוה סיבה לפקיעת קדושין [כדברי רש"י ביבמות מט: שכל סיבה המונעת קדושין מלחול, בכחה להפקיע הקדושין לאחר שחלו], הלכך אין שייך בהן תפיסת קדושין מלכתחילה. (עפ"י מנחת חינוך רה, ג).

- ב. המקדש אחת משתי אחיות בלא לפרש — לדברי אביי אחת מהן מקודשת ואין ידוע מי, הלכך נותן שני גטין. ולדברי רבא לא חלו הקדושין כלל, שסובר קדושין שאין מסורים לביאה אינם קדושין. (כי יקח איש אשה ובעלה).
- והוכיחו (נב). כדברי אביי, וכן הסיקו להלכה, שקדושין שאין מסורים לביאה הוו קדושין.

ג. המקדש חמש נשים וביניהן שתי אחיות ואמר כולכן מקודשות לי — מבואר בגמרא שהואיל ואין האחיות מקודשות, הרי זה כאומר 'קני את וחמור' שלא קנה, כי לא קנה זה בלא זה.

א. הוא הדין אם היתה ביניהן אשה אחת שאין קדושין תופסין בה. (רמב"ם אישות ט, ב).

ב. במקום אחר (ב"ב קמג) נחלקו חכמים בדין 'את וחמור', אם קנה הכל או קנה מחצה או לא קנה כלום. ויש אומרים שכשאומר לשון אחת כוללת, כגון 'כולכן מקודשות לי' — לדברי הכל לא קנה. (עריטב"א; מגיד משנה אישות ט, ב).

ולענין הלכה נוקטים שבלשון כוללת הרי זה ספקא דדינא אם קנה מחצה או לא קנה כלום, ולרוב הפוסקים קנה מחצה. (ע' אה"ע מא; חזו"א אה"ע קמה לדף נא ודמאי טו, יא; רב פעלים ח"ב חו"מ ז).

אמר 'כולכן ואחת משתי אחיות' — האחיות, לדברי רבא אינן מקודשות משום קדושין שאין מסורים לביאה. ולאביי, שתיהן מקודשות מספק. ושאר הנשים מקודשות לדברי הכל. (ואין זה כ'קני את וחמור', כי אף לרבא, זה שאין אחיות מקודשות משום הספק הוא, הא אם ידע מי, הרי היא בת קדושין. עפ"י רש"י).

אמר 'הראויה מכם לביאה תתקדש לי' — מקודשות כולן מלבד האחיות. (רמב"ם אישות ט, ב).

אף על פי שנתן הקדושין לאחת מהן, אשה נעשית שליה לחברתה ואפילו במקום שנעשית לה צרה (נב).

מדובר כששאר הנשים אמרו לה מקודם שתקבל עבורן קדושין, והיא שתקה, וכשנתן לה אמר שכולן יתקדשו, וקיבלה בסתם. וכיון שלא התנגדה בפירוש, מן הסתם קבלה עבורן אעפ"י שנעשות לה בכך צרותיה (עפ"י רא"ש).

קידש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזו קידש, ומת. וכן שנים שקידשו שתי אחיות, ומתו; דין יבום וחליצה — נתבאר ביבמות כג.

דף נא

קה. מה הדין במקרים הבאים? האם שייך בהם הכלל 'כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו'?

א. הפריש מעשר יותר מעשירית.

ב. קרא שם 'מעשר' לשתי בהמות כאחת.

ג. שחט קרבן תודה על שמונים חלות.

א. המרבה במעשר — פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלים, כי חל שם מעשר במה שעשה, ובמה שהפריש מעורבים טבל ומעשר (ולדעת הירושלמי: חולין ומעשר, ולא טבל). ואין אומרים לא חל כלום משום 'כל שאינו בזא"ז אפילו בבת אחת אינו' — מאחר ויש אפשרות למעשר לחול בכל פרי ופרי שהפריש כפי חשבון.

ב. יצאו שתי בהמות מן הדיר כאחת, וקראן 'עשירי' — עשירי ואחד עשר מעורבים זה בזה (ואפילו למאן